

ARISZTOTELÉSZ AZZAL KEZDI a barátságról szóló elmélkedéseit, hogy ha két ember között baráti viszony van, akkor már nincs is szükség igazságosságra.¹ Nincs szükség tehát valamiféle egyenértékre, amelyhez képest a barátok egymással szembeni jogai, illetve egymással szemben támasztott kívánságai meghatározódhatnak. Az igazi barátság ráadásul az, ami önmagában jó: „aki barátainak a javát csupán őértük kívánja, az legelsősorban nevezhető barátnak”², a haszonért vagy gyönyörért kötött barátságok tehát alsóbbrendűek.

Mindennek ellentmondani látszik, hogy másutt Arisztotelész azt hangsúlyozza, hogy a barátság mégis csak olyan kölcsönviszony, amelyben mindenkinek érdeme, avagy státusza szerint kell részesülnie adományokban, avagy viszonzásban. Ráadásul, ahogy Arisztotelész számtalanszor hangsúlyozza, minden ember mégis csak alapvetően magának akarja a jót.³ Hogyan lehetünk tehát erényesek a barátságban, ha mégis csak önszeretetünk vezérel, illetve mennyivel jelent többet az öncélként megvalósuló kölcsönösség az igazságosságnál, ha mégis mindenkinek csak érdeme szerint jut?

Úgy tűnik, az ideális baráti kölcsönviszony csak jó és erényes emberek, illetve az erényben egyenlő emberek között alakulhat ki. A kölcsönösség önmagában tehát korántsem fejezi ki a barátság lényegét, hiszen fontos, hogy miképp illetve *kik* között valósul meg. Bár a kölcsönösséget feltételezi a haszonért, illetve a gyönyörért kötött barátság is, azonban ezekben az esetekben mindig méricskélésre van szükség, kinek is jár több, érdeme, avagy nagyobb kiválósága szerint, a kölcsönösség mechanizmusa tehát nem önműködő, mindig valami külső támogatásra szorul.

Viszont úgy tűnik, az ideális barátsághoz a méricskélést száműzni kell. Hiszen máskülönben hogyan képzelhetnénk el, hogy ne az igazságosság kerüljön előtérbe, a barátságon élésködve? Az igazi barátságban a jó szükség-szerűen akar jót a jónak, mégpedig önmagáért akarja a jót (az erényesség

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1155a, Európa, 1987., 216. o.

² Arisztotelész, *i. m.*, 1156b, 220. o.

³ Vö. Arisztotelész, *i. m.*, 1155b: „Azt tartják, hogy mindenki azt szereti, ami *neki* jó, s a jó általában rokonszenvet kelt ugyan, de azért mindenki ahhoz vonzódik, ami *neki* jó”, 217–218. o.; 1159a: „hiszen elsősorban mégis magának kívánja a jót minden ember”, inkább akar másnak a szeretetében részesülni, mint mást szeretni”, 229. o.; 1163b: „Mert a jótettet a legtöbb ember elfogadja, de aztán hogy maga tegyen jót, az elől igyekszik kitérni, mert ez nem jelent neki hasznot”, 245. o.

kritériuma szerint). Vagyis, mivel erényes, ugyanakkor státusz és erény szerint is egyenlő emberekről van szó, a jó ember magának akkor akarja a jót (az önszeretet illetve önzés antropológiai elve szerint „Minden ember elsősorban önmagának akarja a jót”), ha a barátjának akarja a jót (az egyenlőség kritériuma szerint). Így, az önző diszpozíció csak az erényes ember esetében nem válik a barátság kárára, hiszen ő akkor akarja magának a jót, ha a barátjának is jót akar. A kölcsönösség tehát önmagától működésbe lép, amint teljesülnek a baráti viszonyt fenntartó személyek *kvalifikációjára* vonatkozó feltételek.⁴ A barátság alacsonyabbrendű fokain, mint a haszonért folytatott, avagy a fölüenyen alapuló barátság esetén, az arányosság érvényesülését ellenőrizni kell, mégpedig az igazságossághoz fordulva.⁵ Látható, hogy ekkor a barátság alárendelődik az igazságosságnak, ami ellentmond a kezdeti meghatározásnak. A kölcsönösség az igazi, tehát az igazságot fölülmuló barátság esetén, pontosabban annak konkrét kifejeződésekor, nem válhat explicitté, hiszen ez esetben külső egyenértéket vezetnénk be. Ezért az igazi barátság a másik javára irányul, *kölcsönössége implicit és nem számító*, vagyis elsősorban a nagylelkű diszpozíció jellemzi.

Az ajándékcseré gyakorlatának magyarázata az antropológiai irodalomban hasonló nehézségekkel találja magát szemközt. Az ajándékcserét mint a pusztán gazdasági kapcsolatnak, a számításra alapuló kapcsolatnak az alternatívájaként szokták felmutatni Marcel Mauss-tól Polányi Károlyon át Georges Bataille-ig és Pierre Bourdieu-ig. A piaci csere helyett ugyanis a kifejezett ellenérték nélküli reciprocitás gyakorlatai lehetők fel az e szerzők által vizsgált társadalmakban, amely gyakorlatok legismertebb példái a *kula* vagy a *potlatch*. Az ajándék tematikája tehát a kölcsönösség, az önzetlenség, a számításmentesség fogalomkörében elemezhető, mint a tárgyiasult emberi viszonyok ellenképe, ezáltal a barátság témájával lesz rokon. Mauss, *Tanulmány az ajándékról* című művében azt írja, hogy a premodern társadalmak ajándé-

⁴ Arisztotelész, *i. m.*, 1162b: „Ámde az erkölcs szerinti barátság nem megállapodáson nyugszik, hanem itt az egyik ember a másiknak mint barátjának ad ajándékot vagy tesz neki valami egyéb jót.” S mégis, Arisztotelész nem tudja magát következetesen tartani az önzetlen kölcsönösség elvéhez, hiszen a felek közti teljes egyenlőség – még minden ajándékozás előtt – nyilván csak ideális esetet jelöl, ezért nyomban hozzátesszi: „Viszonzásul pedig ugyanannyit vagy még többet vár, mert úgy fogja fel a dolgot, hogy tulajdonképpen nem véglegesen adott, hanem csak kölcsönzött”, 242. o.

⁵ Ha nem jó, vagy egyenlő mértékben erényes baráttól származik az ajándék: „ilyen esetben úgy kell viszonzoznunk a jótéteményt, mintha ez határozott megállapodások alapján történt volna”. Vagy: „Vita tárgyát képezheti továbbá az is, vajon a viszonzatszolgáltatást a jótéteményben részesülőnek a hasznához kell-e mérni (...), vagy pedig annak a jótéteménynek a mértéke szerint, amelyet valaki gyakorolt”, „Az erkölcsileg jobb fél úgy vélekedik, hogy őt megilleti az, hogy többet kapjon”, Arisztotelész, *i. m.*, 1163a, 242–243. o.

kozási gyakorlataiból levonhatunk néhány erkölcsi következtetést olyan problémákra vonatkozólag, amelyeket saját jogrendszerünk és gazdaságunk válsága vet föl.⁶ Sőt, ahogy írja, e társadalmakban „még a legviharvertebb egyének is kevésbé voltak szomorúak, komolyak, zsugoriak és önzők, mint mi vagyunk; kifelé legalábbis nagylelkűbbek vagy adakozóbbak voltak, vagy most is azok.”⁷ Úgy tűnik, ezek a társadalmak az igazi *phília* terepei, vagyis bennük megvalósulhat a számításmentes kölcsönviszony.

Ugyanakkor két problémát is szükséges felvetnünk, melyek közül az első is nyomban kétfelé ágazik. Először, mennyiben példázza a primitívnek nevezett társadalmakban végbemenő ajándékcseré ténylegesen az önzetlen diszpozíciót, illetve mennyiben elemezhető *phília*ként? Vagyis olyan kölcsönviszonyként, mint amely nem a számítás révén valósul meg, hanem amelynek alapja, mint ahogy Arisztotelésznél, *implicit* marad. Avagy, mennyiben szolgálja az ajándékcseré bemutatása pusztán a kapitalista gazdasági csere alternatívájának felmutatását, és nem pedig általában az érdekmentesség dicséretét? Tehát, az antropológus számadása szerint, hajt-e az ajándék valamilyen hasznot az adományozó számára, ha nem is kifejezetten gazdasági hasznot? Például, amennyiben szolgálhatja a presztízs növelését, az adományozó tekintélyének, szimbolikus hatalmának kiterjesztését. A válasz talán abban rejlik, hogy az említett szerzők szerint a modern társadalmakban létrejövő elkülönült gazdasági szféra az egyetlen, ahol az önérdék nyíltan megvallható, illetve ahol a tárgyak elválasztódnak eredeti tulajdonosaiktól, ahol dologi jog és személyi jog elválik, s ahol maguk az emberi viszonyok is tárgyasulnának. Eszerint a premodern ajándékcseré, ha más nem, legalább az önzés takargatását szolgálhatja, amennyiben ezekben a társadalmakban a nyílt önérdék bevallhatatlan. Azonban az érdekevezérelt cselekvésnek ez még korántsem jelenti az alternatíváját.

A másik problémát a társadalomtudományi magyarázat logikája jelenti. A társadalomtudomány magyarázni szeretné a társadalmi gyakorlatokat, ezért általában valami mögöttest keres. Ezt a másodlagos motivációt keresi tehát a kulturális antropológia is, amely viszont azzal küszködik, hogy ezt hogyan egyeztesse össze a megfigyelt emberek önbeszámolójával, illetve az ajándékcseré feltételezett *implicit* jellegével: el lehet-e vajon fogadni a cselekvők önbevallását az ajándékozás társadalmi gyakorlatát illetően, avagy az antropológus, a külső megfigyelő szempontját kell inkább alapul venni. Az ajándék klasszikus témája ezt a dilemmát különösen jól példázza. Hogyan lehet tudományos beszéd tárgyává az ajándék, de hogyan lehet egyáltalán beszéd tárgyává? A kölcsönöség kialakulásának Arisztotelész is másodlagos motivációt tulajdonított, de csak amennyiben a barátkozó felek nem ideális alanyok, amiért is nem teljesíthe-

⁶ Marcel Mauss: „Tanulmány az ajándékról”, In: *Szociológia és antropológia*, Osiris, 2004, 199. o.

⁷ Mauss: *i.m.* 335. o.

tik be a barátság ideális formáját. Azonban, mivel az antropológia ilyen explicit, filozófiai kritériumokkal megtámogatott etikai koncepcióval nem rendelkezik, nem tudja eleve meghatározni az ideálisan érdekmentes társadalmi kapcsolatot.

Az antropológus, midőn felmutatja a létező emberi viszonyok alternatíváját, nyomban saját kelepccéjébe esik. Hiszen, úgy tűnhet, ezt nem teheti más-hogyan, mint külső nézőpontból, amely a baráti kölcsönviszonyt szükségképp meghamisítja (ha fel is tételezhettük, hogy az nem volt már eleve hamis, vagyis számító motiváción alapuló). Vajon hogyan beszélhetünk a barátságról, hogyan ragadhatjuk meg? A barátság által létrehozott társadalmi kapcsolatot a róla való számot adásban szétfoszlik, amennyiben az explicitté teszi azt a gyakorlatot, amelynek legbensőbb igazsága szerint implicitnek kellene maradnia. Ezért az érdekmentes, vagy elsőre ilyennek tekintett cselekvések elemzésében a belső nézőpont, a cselekvő nézőpontja lehetne egyedül adekvát, amely legalábbis nem tételezné fel eleve a kölcsönösség alapjául szolgáló külső motivációt. E belső nézőpontot csak az erkölcsi kritériumok megléte helyettesíthetné, miként az Arisztotelésznél történik. Vagyis, ha megadnánk az esélyt, hogy az ajándékozást valóban az igazi önzetlenség, avagy a számításmentesség példaként tekinthessük, akkor a cselekvők önbevallására kellene támaszkodnunk.

Erre tesz kísérletet Mauss, amikor is egy maori bölcs elbeszélését veszi alapul, hagyja magát általa vezettetni, és nem akarja a bölcsnél jobban tudni, hogy miről is van tulajdonképpen szó. Mauss megpróbálja tehát összeegyeztetni a társadalomtudományi módszer logikáját a leleplezés elkerülésével. A maori bölcs pedig azt mondja, hogy „a kapott dolog nem magatehetetlen. Még ha az ajándékozó elhagyta is, valamennyire az ő része marad.”⁸ Mauss megoldását tehát a *hau*, a tárgyban lakozó szellem jelenti, amely az eredeti tulajdonos szelleme. A *hau* kényszeríti ki a viszontajándékot: vissza kell adni az ajándékozónak, ami az „ő természetének része”.⁹ A dolgok tehát lélekkel rendelkeznek, ezért a csereviszonyok sosem válhatnak személytelenné. A dologból eredő kötelezettségek az elsődlegesek, s a nagylelkűség önérdékű fitogtatása csak másodrendű. Azonban, mint ahogyan arra Lévi-Strauss rá is mutat, így a misztifikáció rémképe sejlik fel, nevezetesen az, hogy Mauss készpénznek veszi a bennszülöttek önvallomását, s nem ad magyarázatot hiedelmükre. Eszerint, a modern szemlélet nem fogadhatja el a maori bölcs szavait. Szükségszerűen az emberi kapcsolatokat, illetve szimbolikus aspektusukat kell alapul vennie, amennyiben nem fog maga is hinni a tárgyak szellemében. Persze Mauss-nál ez a lépés sem hiányzik teljesen, azonban, minthogy szemben Lévi-Strauss-szal, felfogása nem dogmatikus, az ajándékozás mindkét lehetsé-

⁸ Mauss, *i. m.*, 210. o.

⁹ Mauss, *i. m.*, 212. o.

ges aspektusát megpróbálja figyelembe venni, vagyis mind az önzetlenséget, mind a kölcsönösséget.

A kérdés tehát az, hogy a kölcsönösség vajon egy öfenntartó mechanizmus, amely csupán nem világítható meg explicit módon, avagy – legalábbis részlegesen – számításon alapul? Az ajándékcseré vajon tényleg az önzetlenség öspéldája-e? Ha viszont az antropológus szerzők csupán a *gazdasági* haszonelvűséggel szemben próbálják meg felmutatni, úgy nem világos, miért lenne magasabb rendű, mint az ajándékozás aktusán keresztül a vetélytárs szimbolikus alávetése, amelyből ráadásul gyakran szintén gazdasági haszon következik. Úgy tűnik tehát, hogy azok a szerzők, akik az ajándékról írnak, kevésbé tudják összeegyeztetni az önzetlen jelleget és a viszonyosságot. Mint láttuk, az önzetlen jelleg, avagy az implicit kölcsönösség a barátság lényege, legalábbis aszerint, ahogyan Arisztotelész meghatározza a *phíliát*, illetve annak legideálisabb fajtáját. Az antropológusok ajándékcseréről adott elemzése azonban vagy az ajándékra koncentrál, annak önkéntes és önzetlen jellegére, és ezáltal szem elől veszi a csere mozzanatát, vagy pedig a cserére, és ekkor az önkéntesség csupán illúzióként tűnik fel.¹⁰ Mint láttuk, az első esetben a misztifikáció, a másodikban pedig a gyakorlat leleplezésének, ideológiában való feloldásának veszélye, tulajdonképpeni értelme eltűnésének a veszélye sejlik fel. (Mauss-nál tulajdonképpen mind a két lehetőség felmerül: az első, amennyiben elfogadja a bennszülöttek beszámolóját, a második pedig, amennyiben úgy tekinti, hogy a viszontajándék kényszere az ajándékozás szimbolikus aktusában már eleve kódolva volt.)¹¹

Georges Bataille *La part maudite* ¹²című művében, amelyet szintén a kulturális antropológia inspirált, mintha éppen a csere mozzanata kérdőjeleződne meg, annak érdekében, hogy az önzetlenség teret kaphasson. Milyen viszonyt tételez Bataille nagylelkű diszpozíció, illetve áldozat és ajándékcseré között? Szerinte is az ajándék, illetve még inkább, az áldozat, az emberáldozat, illetve élettelen dolgok szándékos elpazarlása jelenti a piacon megvalósuló gazdasági cserekapcsolat alternatíváját, azonban ezt jóval radikálisabban érti, mint pl. Mauss. Bataille magára az ajándékra koncentrál, s a cserét csak járulékosnak tekinti, amennyiben hangsúlyozza, hogy az ideális ajándék viszonzatlan marad. A viszonzatlan, mert *viszonzhatatlan* ajándékban viszont korántsem a vetélkedés momentuma a legfontosabb, hanem az, hogy megtörténik az anyagi értékek átértékelése. Az azték vagy észak-amerikai indián társadal-

¹⁰ Luc Boltanski: *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, 1990., 216. o.

¹¹ „(...) ezeknek az ajándékoknak a révén a hierarchia születik meg. Adni annyit jelent: kinyilvánítani a felsőbbrendűséget, többnek lenni, följebb lenni, *magister*nek lenni; viszonzás vagy még többel viszonzás nélkül elfogadni pedig azt jelenti, hogy az ember alárendeli magát, alattvalóvá, szolgálóvá válik, kisebbsé lesz, lejjebb áll a rangsorban (*minister*).” In: Mauss, *i. m.*, 328. o.

¹² Minuit, 1967.

mak kifejezik annak a lényegét, amit Bataille „általános ökonómiának” nevez, s amelynek elvét nem a termelés és felhalmozás, hanem sokkal inkább a pazarlás jelenti¹³, illetve a dologiség rituális felszámolása. Ebben az értelemben a kapitalizmus csak egy epifenomén, amely, bár csak ideig-óráig, de leplezi a valós és szükségszerű folyamatokat azáltal, hogy célját, a dolgok, illetve az emberek mint dolgok termelését, sikerrel valósítja meg. Homológ módon, az önzés diszpozíciója is leplezi a sokkal eredendőbb nagylelkűségét, amely utóbbi a kapitalizmusban teljesen háttérbe is szorul.

Az ajándék, Bataille-nál csakúgy, mint Mauss-nál, ugyan viszonzásra kötelez, ezért aki a legnagyobb ajándékot adja – amely esetenként viszonyozhatatlan is –, az kerül ki győztesként a vetélkedésből. De a versengésnek csupán másodlagos jelentősége van. A fő szempont az anyagi javak uralma alól való felszabadulás, a dologszerűség tagadása. Az önzetlenség e premodern társadalmakban teljeskörű, s csak másodlagosan élőkódhatik rajta az önérték, s csak annyiban, amennyiben félreértik. Igaz, a premodern társadalom embere maga is félreértheti saját gyakorlatát, nem beszélve a kívülről közelítő tudósról, aki saját, dologszerű fogalmait vetíti rá a megfigyelt gyakorlatokra. Vagyis, Bataille szerint, ezeket a gyakorlatokat nem lehet tudományos megragadás tárgyává tenni, hiszen szükségképp dologként gondoljuk el azt, aminek feladata éppen a dolog-mivoltunktól való megszabadítás lenne.¹⁴ Amikor a *potlatch* gyakorlója félreérti önmagát, akkor azt akarja használatba venni, amitől megtagadta a hasznosságot, mintegy instrumentalizálja a nagylelkűséget, amennyiben az általa szerzett presztízst és rangot megszerezhető dologként gondolja el, amelyre cselekvése szándékos módon irányulhat. Azonban az önérték, mint hazugság, csak másodlagos momentumként tűnik elő, amely mit sem von le a pazarlás, mint túlláradó szabadság megnyilvánulásából. A szabadságot hiába hazudják önértéknek, az mégis győzedelmeskedik. Az általános ökonómia metafizikai elméletének értelmében az erőforrások egyedi felhalmozására ugyanis mindenképp a pusztítás következik,¹⁵ vagyis a kapitalizmus napjai is meg vannak számlálva. A pazarlásnak, amely az általános ökonómia törvényeit követi, mi sem vethet gátat.

Az azték kereskedő az adomány embere, mindenkinek juttat szerzeményeiből, ünnepet rendez. Nem azért lesz hatalma, mert nagylelkű diszpozícióját gyakorolva szimbolikusan alávetette a megajándékozottakat, hanem mert engedelmeskedett az általános ökonómia parancsának, vagyis a pazarlás törvényének. Cselekvése tehát közvetlenül etikai, amennyiben felismeri az

¹³ „Nem létezne *potlatch*, ha általában véve a végső problémát a hasznos javak megszerzése, és nem pedig elpazarlása fejezné ki”, Bataille: *La part maudite*, i. m., 106. o.

¹⁴ Bataille, i. m., 111-112. o.

¹⁵ Im. 112. o.

ontológiai szükségszerűséget, és elősegíti megvalósulását. Ennek csak mellékövetkezménye a tekintélynövelő hatás.

Viszont, mivel a csere tulajdonképpen meghíúsul, legalábbis abban az ideális esetben, mint amit az áldozat, illetve a viszonzhatatlan adomány kínál, ezért nincs másik szubjektum, akivel tartós társadalmi kapcsolatot lehetne fenntartani. Van viszont önzetlen diszpozíció, ami megszüntette a tárgyiasságot, s amely az emberáldozatot bemutató számára lehetővé teszi, hogy immár emberként viszonyuljon önmagához, illetve áldozatához. Ami a feláldozott rabszolgát illeti, ő csupán halálában találhat vissza emberi mivoltához, mikor is tárgyiassága kétszeresen is megszüntnek tekintendő. Bataille elemzésében a feláldozott rabszolga megszűnik tárgynak lenni. Az áldozatban visszanyeri emberségét, hiszen szentként tekintenek rá, felszabadul. Egyúttal vagyontárgyként való elpazarlása tagadja az anyagi javak fontosságát.¹⁶ A cserekapcsolat lehetősége elvben tehát nem szűnik meg, azonban megvalósulása nem az eltárgyiasulást, hanem éppen az ellenkezőjét eredményezi, ugyanakkor aktuálisan megszünteti önmagát. Ebben a típusú áldozatban illetve ajándékcserében az ekvivalenciák, a külső mércék nem játszanak szerepet. Az adás gesztusa határtalan, nem merül fel az ellenszolgáltatás szükségszerűsége. Az ajándékozó vagy áldozó az egyedihez fordul, kizárólag a jelenben, egyáltalán nem irányulva a jövőre, ugyanakkor a tulajdonképpeni kölcsönösség momentuma elvész, hiszen a cserepartner, a társ megsemmisül.

Mivel Bataille egész koncepciója az általános ökonómia metafizikai keretébe illeszkedik, elkerülheti a számítás, mint másodlagos motiváció bevonását. Az anyagi javakat el kell pazarolni, vagy akár megsemmisíteni, ami által az ember visszatér önmagához, ami ő valójában. Bataille számára a legfontosabb az emberi közvetlenség elérése, a csere és az áldozat, vagyis a pazarlás gyakorlatai révén. Az eltárgyiasított kapcsolatok, és az önzés diszpozíciója elleni ellenszere pedig az antropológusok által kutatott kultúrákban megvalósuló gyakorlatokban lesz fellelhető, igaz, leginkább csak Bataille igen radikális értelmezésében. Hiszen Mauss, illetve a többi antropológus szerző minduntalan paradoxonokba ütköztek, midőn az ajándékcseré érdek- és számításmentes mivoltát szerették volna megalapozni, akár csak Arisztotelész, akinél a *philia* ideális formája csupán a kapcsolatra lépő felek erős és előzetes kvalifikációja esetén valósulhatott meg, és még ekkor sem egyértelműen. Bataille feloldja e paradoxonokat, ám erre csak azon az áron lehet képes, hogy elemzésében megszűnik maga a cserekapcsolat. Az önzetlen kölcsönösség számításmentes diszpozíciójával példázott barátság ez esetben is lehetetlenként tűnik fel tehát, de már nem azért, mert saját ellentétébe torkollik, hanem mert a felek közül az egyik a csere folyamánaképpen szükségképp megsemmisül.

¹⁶ „Le sacrifice ou la consommation”, in: Bataille: *i. m.*, 93-97. o.